

## ASINOMINITAS DALAM PEMBACAAN KRITIS ATAS BUKU AL-KITĀB WA AL-QUR'ĀN QIRĀ'AH MU'ĀŞIRAH KARYA M. SYAĤRŪR

**Andi Rahman**

*Institut PTIQ Jakarta  
andiwowo@yahoo.com*

### Abstract

*Muhammad SyaĤrŪr is one of the Islamic thinkers who introduces a new accounts related to the study of Qur'anic exegesis. By using historical and scientific approaches, he refuses the idea of synonymity (tarāduf) in the Qur'an. For him, there is a substantial difference between "nabi" and "rasul", as well as other terms such as "al-kitāb, al-Qur'ān, al-zikr, and al-Furqān". Based on his rejection to this idea, SyaĤrŪr constructs his own theories concerning Qur'anic interpretation. There are several books that represent the anti-thesis to the SyaĤrŪr's ideas. This article tries to formulate its synthesis. With reference to the classic linguistic literatures, the author proves that the Qur'an contains the synonymities, and it apparently weakens the SyaĤrŪr's argumentation.*

**Keywords:** SyaĤrŪr, Tarāduf, Qira'ah Mu'āşirah

### Abstrak

*Muhammad SyaĤrŪr merupakan salah satu pemikir kontemporer yang memperkenalkan wacana baru terkait penafsiran al-Quran. Dengan menggunakan metode historis-ilmiah (tārikh-ilmī), ia menyatakan penolakan terhadap sinonimitas (tarāduf) dalam al-Quran. Baginya, ada perbedaan substansial antara "nabi" dan "rasul", sebagaimana perbedaan ini ada pada term "al-kitāb, al-Qur'ān, al-zikr, and al-Furqān". Berdasarkan penolakannya terhadap sinonimitas, SyaĤrŪr membangun teori-teori penafsirannya. Ada beberapa buku yang memuat antitesa terhadap teori yang diperkenalkan oleh SyaĤrŪr. Artikel ini mencoba merumuskan sintesanya. Dengan merujuk kepada literatur linguistik klasik, penulis membuktikan bahwa sinonimitas ada dalam al-Quran, dan wacana yang disampaikan oleh SyaĤrŪr menjadi lemah argumentasinya.*

**Kata kunci:** SyaĤrŪr, Tarāduf, Qira'ah Mu'āşirah

### Pendahuluan

Sebagai sebuah korpus terbuka, al-Qur'an senantiasa menarik untuk dikaji dan didiskusikan.<sup>1</sup> Al-Qur'an membuka diri kepada

<sup>1</sup> Dalam Q.S. al-Nisā' (4): 82 terdapat kata "yatadabbarūn" yang mengindikasikan perintah kepada banyak orang (*jam'/plural*) untuk mendiskusikan al-Quran. Kata ini menggunakan pola (*ṣiġḥah*) *muḍā'irī'* yang secara leksikal dan gramatikal Arab terikat dengan waktu sekarang (*ḥāl*) dan akan datang (*mustaqbal*), yang memberikan gambaran jelas bahwa mendiskusikan al-Quran harus senantiasa dilaksanakan setiap saat hingga hari Kiamat. Dalam Q.S. Muhammad (47): 24 dinyatakan bahwa orang yang enggan mendiskusikan al-Quran seakan akan hatinya terkunci.

siapapun, termasuk orang-orang yang menolak mengimaninya.<sup>2</sup> Kebanyakan kajian atas al-Qur'an merupakan pengulangan (repetisi), namun tidak sedikit ide dan wacana baru seputar al-Qur'an yang muncul. Di antara pemikir muslim kontemporer yang berhasil memunculkan diskursus baru yang memicu kontroversi adalah Muhammad SyaĤrŪr.

<sup>2</sup> Dalam surah al-Baqarah (2): dan QS. Alu Imran (3): 4 dinyatakan bahwa al-Quran diturunkan untuk seluruh manusia (*ḥudan li al-nās*).

Di antara pemikiran yang dikembangkan oleh Muhammad Syaḥrūr telah banyak yang melakukan penelaitan di antaranya banyak yang memberikan apresiasi. Ade Lanuari Abdan Syakuro,<sup>3</sup> Muhammad Syaḥrūr merupakan salah satu cendekiawan muslim yang mempunyai konsep ijthid berbeda dengan para fuqāha terdahulu. Perbedaan konsep ijthid Syaḥrūr dengan para fuqāha terdahulu tentunya karena ada suatu framework (cara pandang) yang berbeda. Konsep ijthid Muhammad Syaḥrūr yang dikenal dengan teori *ḥudūd* atau teori limit. Menurutnya, segala hukum yang terdapat pada al-Qur'an dan al-Hadis ada suatu batasan minimal (*ḥadd al-adnā*) dan batasan maksimal (*ḥadd al-a'lā*), namun kedua batasan ini cenderung dinafikan oleh para fuqāha terdahulu. Konkretnya, dengan teori limit tersebut, menghasilkan evolusi konsep hukum keluarga Islam, diantaranya ialah permasalahan poligami, waris, perceraian mahar, mahram, hak bekerja, dan ikatan pernikahan.

Syaḥrūr dalam perspektif Sunnah dikaji oleh Qaem Aulassyahied.<sup>4</sup> Tema utama yang dilakukan adalah rekonstruksi konsep sunnah adalah Muhammad Syaḥrūr. Ia mengajukan konsep pembacaan teks sesuai dengan keberadaan zaman, atau disebut juga dengan model pembacaan kontemporer. Dalam perspektif Asriaty,<sup>5</sup> wacana pemikiran hukum Islam telah mengalami perkembangan. Syaḥrūr, dalam menelorkan ide-idenya, khususnya terkait dengan masalah keislaman, latar belakang sosiologis yang mengitarinya. Ide-idenya muncul setelah secara sadar mengamati perkembangan dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman kontemporer. Didasarkan

atas teori bahwa kebenaran ilmiah sifatnya tentatif, Syaḥrūr lalu mencoba mengelaborasi kelemahan-kelemahan dunia Islam dewasa ini. Al-Qur'an sebagai teks sangat terbuka terhadap beragam pemaknaan dan penafsiran. Bagi sebagian mufasirin menafsirkan al-Qur'an berarti mengikuti makna literal dari bahasa al-Qur'an, sebagian lagi menafsirkannya dengan mengorek lebih jauh makna semantik dan hermeneutis dari ayat tersebut dengan mengaitkan konteks yang mengitari al-Qur'an pada abad ke 7 M.

Dalam kacamata hukum juga, pemikiran Muhamamd Syaḥrūr juga diaplikasikan dalam persoalan pornoaksi dan pornografi.<sup>6</sup> Dengan teori limitnya tersebut, tampaknya Syaḥrūr tetap menolak adanya pornografi dan pornoaksi yang mepertontonkan sebaigian tubuhnya yang telarang atau bahkan seluruhnya. Baginya yang diperbolehkan adalah bagian tubuh yang tidak harus disembunyikan seperti mata, hidung dan telinga. Adapun dalam upayanya melakukan *re-reading* al-Qur'an, sebagaimana tersirat dalam metodologinya, Syaḥrūr lebih menekankan pentingnya kontekstualisasi sebuah teks dalam kehidupan masa kini, menggunakan metode pembacaan yang berbeda dengan Bintu Syāti' yang menganggap bahwa tugas penafsir hanyalah menyampaikan makna sebagaimana yang dipahami oleh generasi pertama dengan menggali *the original meaning*. Metode penafsiran Syaḥrūr yang berawal dari teks dan mengkontekstualisasikannya dengan realitas masa kini, juga berbeda dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang berawal dari realitas kemudian menuju teks dan kembali lagi kepada realitas secara dialektis.

Dalam kajian bahasa, M. Syaḥrūr dikaji melalui pendekatan *musytaqq* sebagaimana dikaji oleh Chamzawi. Pemikiran bahwa *musytaqq* kata dalam bahasa Arab adalah *fi'il amr* tidak dapat dari refleksi filosofis Syaḥrūr dalam melihat realitas

<sup>3</sup> Ade Lanuari Abdan Syakuro, "Konsep Ijthid Menurut Muhammad Syaḥrūr dan Aplikasinya Terhadap Hukum Keluarga Islam", skripsi, (UIN Sunan Kalijaga, 2014).

<sup>4</sup> Qaem Aulassyahied, "Studi Kritis Konsep Sunnah Menurut Syaḥrūr", dalam *Jurnal Kalimah*, vol. 13, no. 1, Maret 2015, 129-156.

<sup>5</sup> Asriaty, "Menyoal Pemikiran Hukum Islam Muhammad Syaḥrūr", dalam *Jurnal Istibath, Jurnal Hukum Islam*, vol. 13, no. 2, Desember 2014, 215-239.

<sup>6</sup> Agus Waluyo Nur, "Pornografi dan Pornoaksi dalam Perspektif Hukum Islam: Studi atas Signifikansi Pemikiran Syaḥrūr", *al-Mawarid*, edisi 15, tahun 2006, 52-66.

sosial umat Islam yang terpuruk, menyenangi pada hal-hal masa lampau (*māḍī*) atau romantisme serta elan progresifnya yang lemah (pasif). Melalui refleksi tersebut diharapkan akan menjadi satu kesadaran bahwa yang diperlukan pada saat ini adalah *fi' il amr* (aktif) dan untuk kemudian hal itu akan menjadi ketidaksadaran karena sudah menginternal dalam pribadi muslim yang cinta akan kemajuan.

Kajian lain tentang Syaḥrūr dilakukan oleh Muhammad In'am Esha,<sup>7</sup> yang mengkaji pemikiran Syaḥrūr tentang relasi filsafat bahasa dan modernitas. Sementara rekonstruksi konsep aurat dikaji oleh M. Alim Khoiri,<sup>8</sup> Terkait dengan aurat dan pakaian, Syaḥrūr mempunyai beberapa pandangan, batas minimal pakaian laki-laki adalah menutup daerah kemaluan yang dalam fiqih disebut dengan aurat berat (*al-'awrah al-mughallaḥah*). Selain itu, batasannya disesuaikan dengan adat dan tradisi yang berlaku sepanjang masa. Syaḥrūr mampu merumuskan hukum-hukum Tuhan menjadi lebih sedikit fleksibel.

Kajian atas pemikiran Muhammad Syaḥrūr di atas lebih banyak dalam perspektif hukum Islam dan hal yang terkait dengannya. Kajian atas sinomitas dan asinomitas dalam al-Qur'an belum dilakukan. Oleh karena itu, artikel ini akan mengkaji atas pemikiran Muhammad Shahrur dalam magnum opusnya yang terkatit erat dengan tidak ada sinonim dalam al-Qur'an.

### Sekilas tentang Syaḥrūr

Muhammad Shahrur seorang insinyur (*muhandis*) teknik sipil berkebangsaan Suriah yang lahir pada tanggal 11 Maret 1938, di perempatan Shalhiyah Damaskus. Ia adalah anak kelima dari seorang tukang celup yang mengirimnya bukan

ke sekolah Agama, melainkan ke sekolah dasar dan menengah di al-Maidan, sebelah selatan kota Damaskus. Ia menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Damaskus. Pada tahun 1957 saat berusia 19 tahun, Syaḥrūr berangkat ke Saratow, sebuah daerah dekat Moscow untuk mempelajari ilmu tehnik. Di sana ia berkenalan dengan marksisme yang kemudian mempengaruhi beberapa tulisannya tentang Islam.

Pada tahun 1964 ia kembali ke Suriah untuk melanjutkan magister dan doktoralnya dalam bidang mekanika tanah dan tehnik pondasi di universitas College, Dublin Irlandia. Setelah berhasil menyelesaikan magister dan doktoralnya selma empat tahun, Syaḥrūr kemudian kembali ke Suriah pada tahun 1972. Sekembalinya ke Suriah, ia bergabung dengan universitas Damaskus dan menjadi mitra sebuah perusahaan tehnik sipil.<sup>9</sup> Syaḥrūr tidak bergabung dengan institusi Islam manapun, dan dia tidak pernah menempuh pelatihan resmi atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu keislaman.<sup>10</sup>

Latar belakang akademisnya sering menjadi sasaran kritik orang-orang yang tidak seide dengannya, terutama dalam metodologi penafsiran al-Qur'an. Abdul Qadir Muhammad Salih dengan secara implisit menggugat kelayakan Syaḥrūr dalam mengkaji al-Qur'an dengan menyatakan bahwa Syaḥrūr bukan ahli dalam kajian al-Qur'an. Ia merupakan orang yang ahli dalam tehnik.<sup>11</sup> Munir Muhammad Tahir bahkan mengatakan bahwa Syaḥrūr belum mempelajari Islam,<sup>12</sup> dan inilah salah satu penyebab penyimpangan-penyimpangan

<sup>9</sup> Rumadi, "Menafsirkan al-Qur'an: Eksperimen Muhammad Shahrur", dalam *Jurnal al-Burhan*, no. 6, 2005, 5.

<sup>10</sup> M. Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, cet. II, (Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2004), 19.

<sup>11</sup> Abdul Qadir Muhammad Salih, *al-Tafsir wa al-Mufassirūn fi al-'Asr al-Ḥadīth*, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 2003), 453.

<sup>12</sup> Munir Muhammad Ṭāhir al-Syawwāf, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah*, (Cyprus: al-Syawwāf li al-Nasyr wa al-Dirāsāt, 1993), 12.

<sup>7</sup> Muhammad In'am Esha, "Pemikiran M. Syaḥrūr tentang Relasi Filsafat Bahasa dan Modernitas", dalam *Jurnal Lingua*, vol. 6, no. 3 Desember 2011, 254-260.

<sup>8</sup> M. Alim Khoiri, "Rekonstruksi Konsep Aurat Analisis Pemikiran M. Syaḥrūr", dalam *Jurnal Universum*, vol. 9, no. 2, Juli 2015, 151-159.

terhadap ajaran agama yang ia lakukan dalam buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āşirah*.<sup>13</sup>

Sebagai seorang pemikir yang tidak diperkirakan masuk dalam lingkaran wacana keagamaan, Syaḥrūr harus menghadapi penentangan massif dari hampir seluruh para ahli yang profesional di bidang Agama. Pada waktu yang sama, dia tidak memiliki lembaga pendukung, baik jaringan yang berbasis akademik maupun “pesantren” (lembaga pendidikan Islam). Kondisi ini menyebabkannya dianggap telah dibayar oleh organisasi asing/zionis. Sementara ada juga yang menuduhnya menciptakan agama yang benar-benar baru, melakukan plagiarisme (penjiplakan), atau berkomitmen melakukan perbuatan “dilettantisme” yang tidak termaafkan dalam wilayah penafsiran. Di antara hampir dua lusinan karya yang menanggapinya, hampir tidak ada reaksi yang positif terhadapnya. Demikian pengantar yang ditulis Andreas Christmann.<sup>14</sup> Menarik bahwa di antara para penulis buku yang mengkritiknya itu, ada yang berprofesi sebagai pengacara dan ahli tehnik.

Pada September 1990, setelah menekuni filsafat dan linguistik, Syaḥrūr menerbitkan *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āşirah* yang kemudian mengangkat namanya di kawasan Timur Tengah sebagai seorang tokoh pemikir kontroversial. Sebuah buku yang diakunya ditulis setelah melakukan kajian serius tentang al-Qur'an selama dua puluh tahun.

Jakfar Dakk al-Bāb, seorang kawan yang sekaligus menjadi guru linguistik baginya, menyatakan bahwa Syaḥrūr telah berhasil mengintrodusir banyak hal yang baru dalam bukunya itu, yang bertolak belakang dengan mainstream pemahaman yang diyakini umat Islam selama ini.<sup>15</sup> Kontroversi yang terdapat

dalam bukunya ini, menjadikannya merasa perlu memberikan penegasan bahwa ia adalah orang Arab muslim yang beriman.<sup>16</sup> Berbeda dengan Naşr Ḥāmid Abū Zaid yang menyatakan bahwa kajian yang dilakukan Syaḥrūr dalam bukunya itu, tidak memuat sesuatu yang orisinal dan baru, demikian juga kritik yang dilakukan Syaḥrūr terhadap kemapanan fiqh.<sup>17</sup>

Syaḥrūr menegaskan bahwa al-Qur'an senantiasa sesuai dengan segala ruang dan waktu sampai hari Kiamat. Kemukjizatan dapat dibuktikan melalui pendekatan ilmiah,<sup>18</sup> dan menuntut usaha keras para ilmuan dari berbagai disiplin ilmu untuk menguak rahasianya. Ia lalu mengkritik kebanyakan ulama yang menurutnya terikat pada pemahaman al-Qur'an yang sudah ketinggalan zaman. Menurutnya, para ulama tradisional (*salafi*) merupakan *muqallid* (pengikut buta) yang mengabaikan konteks ruang dan waktu, serta menyalahgunakan potensi akal yang diberikan Allah Ta'ala. Syaḥrūr juga menganggap sunnah Rasulullah hanya sebagai salah satu variasi dari pengamalan al-Qur'an, dan ini tidak menutup kemungkinan adanya variasi implementasi ajaran dan nilai al-Qur'an yang lain. Menurutnya, hukum-hukum yang ditetapkan Rasulullah terikat konteks ruang dan waktu masa beliau, yakni abad VII M. Sehingga bagaimanapun upaya kita memahami al-Qur'an seperti pemahaman orang yang hidup pada abad VII M, kita hanya mampu kembali melalui teks-teks sejarah, padahal kita hidup di abad XXI M.

Shahrur menganalogikan kondisi ini dengan seekor gagak yang ingin berkicau merdu seperti burung perkutut, namun suaranya tetap saja parau. Ketika ia putus asa dan hendak kembali berkicau selayaknya gagak, ia terlanjur lupa untuk bersuara seperti gagak, yang pada akhirnya ia tidak memiliki

<sup>13</sup> al-Syawwaf, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āşirah*, 37.

<sup>14</sup> Syaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, 21-23.

<sup>15</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āşirah*, cet VI, (Beirut: Syirkah al-Mathbu'at li al-Tauzi' wa al-Nasyr, 2000), 19.

<sup>16</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 32.

<sup>17</sup> M. Syaḥrūr, *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2004), 9.

<sup>18</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 19.

identitas yang jelas; Gagak bukan, perkututpun bukan.

Syaḥrūr juga mengkritik pendekatan yang selama ini digunakan ulama dalam memahami dan mengamalkan al-Qur`an sebagai pendekatan yang tidak mampu menjawab tantangan dan problematika sosial kontemporer. Syaḥrūr menyatakan bahwa untuk memahami al-Qur`an, kita harus menyesuaikannya dengan konteks kekinian, seakan-akan Rasulullah baru saja wafat.

Dalam melakukan kajian terhadap al-Qur`an, Syaḥrūr menggunakan metode historis-ilmiah (*tārikhī-ilmī*) yang diadopsi dari aliran linguistik Abū `Alī al-Fārisī. Metode ini merupakan perpaduan teori Ibn Jinnī dalam buku *al-Khashā`iṣ* dan Abdul Qāhir al-Jurjānī dalam kitab *Dalā`il al-I`jāz*. Ibn Jinnī menitikberatkan kajiannya pada analisa kata perkata dan hubungan antara kata dengan suara (*aṣwāt*). Sedangkan al-Jurjani mengkaji hubungan antara struktur kata dengan peranannya sebagai media komunikasi (*iblāgh*). Jakfar Dakk al-Bāb memahami kedua teori ini saling melengkapi, yang ketika ditarik akar mulanya, akan bertemu pada aliran linguistik Abū `Alī al-Fārisī. Salah satu pendapat aliran ini adalah penolakan adanya sinominitas kata (*tarāduf*).<sup>19</sup> Dalam hal ini, ada ucapan Tsā`lab yang terkenal bahwa “Apa yang dalam kajian bahasa Arab dikira sebagai *tarāduf* (sinonim), sebenarnya adalah hal yang berbeda (*mutabāyināt*).<sup>20</sup>

Metode historis-ilmiah menyatakan bahwa bahasa manusia pada mulanya merupakan suara-suara (*aṣwāt*) yang diucapkan manusia secara sadar sebagai media (*wasīlah*) menyampaikan tujuan-tujuan (ide dan gagasan) kepada orang lain dan untuk memahami tujuan-tujuan itu, dalam kehidupan bersama.<sup>21</sup> Point-point penting yang terdapat dalam kitab ini dijelaskan Syaḥrūr secara ringkas dalam pengantar bukunya.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur`ān*, 21-23.

<sup>20</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur`ān*, 24.

<sup>21</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur`ān*, 13.

<sup>22</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur`ān*, 19.

### Buku *al-Kitāb wa al-Qur`ān; Qirā`ah Mu`aṣirah*

Selain *al-Manhaj al-Lughawī* di awal buku sebagai pengantar, dan *Asrār al-Lisān al-`Arabī* di akhir buku yang keduanya ditulis oleh Jakfar Dakk al-Bab, maka buku *al-Kitāb wa al-Qur`ān; Qirā`ah Mu`aṣirah* ditulis dalam 702 halaman, dengan beberapa tema yang dibahas berulang-ulang.<sup>23</sup> Buku ini terbagi dalam empat bab: Bab I: *al-Zīkr*, yang memuat sebuah *tamhīd* (pengantar) dan lima pasal (sub bab), Bab II: *Jadal al-Kawn wa al-Insān* (Perdebatan Seputar Alam Semesta dan Manusia), yang memuat sebuah *tamhīd* dan empat pasal, Bab III: *Umm al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Fiqh*, yang memuat sebuah *tamhīd* dan tiga fasal, Bab IV: *Fi al-Qur`ān*, yang berisi sebuah pengantar dan dua pasal. Di akhir buku, ia menulis *khātimah* yang berisi lima pembahasan. Syaḥrūr juga menggambarkan sebuah bagan teori dan abstraksi isi buku pada halaman 17.

### Kritik Syaḥrūr Terhadap Umat Islam

Syaḥrūr memulai *muqaddimah*-nya dengan membuat perumpamaan orang yang melukis wajah manusia bermata satu. Siapa pun orang yang memandang lukisan itu akan menyadari ketidakberesan lukisan itu dan akan mengatakan bahwa “lukisan wajahnya kurang satu mata!”.

Berbeda dengan orang yang melukis wajah manusia dari cermin. Orang-orang yang memperhatikan lukisan itu tidak akan menyadari sesungguhnya lukisan itu terbalik; Bahwa mata sebelah kanan pada wajah yang ada dalam lukisan sebenarnya adalah mata sebelah kiri pada wajah orang yang dilukis. Kesalahan yang tidak disadari ini pernah terjadi pada manusia selama bertahun-tahun ketika mereka meyakini bahwa matahari mengelilingi bumi, bukan sebaliknya, bumi yang sebenarnya mengitari matahari.<sup>24</sup> Kesalahan ini

<sup>23</sup> Berdasar buku cetakan VI yang dipublikasikan pada tahun 2000.

<sup>24</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur`ān*, 29.



juga menimpa umat Islam selama berabad-abad, ketika meyakini bahwa kata *al-kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-zikr* dan *al-furqān* merupakan *murādifāt* (sinonim).

Analogi lukisan yang merupakan kritik Syaḥrūr terhadap ulama klasik dan produk fiqh mereka, dianggap sebagian kalangan ulama sebagai sebuah arogansi, yang seharusnya dihindari tiap orang yang menyampaikan sebuah kritik. Secara halus, Syaḥrūr menyatakan bahwa para ulama selama empat belas abad telah tenggelam ke dalam kekeliruan dan kebodohan.

Orang yang membaca bukunya, akan menemukan dekonstruksi yang dilakukan Syaḥrūr terhadap pemahaman yang selama ini berkembang dan yang diyakini mayoritas umat Islam. Dekonstruksi ini yang mengundang sanggahan dan kecaman banyak umat Islam. Misalnya dalam masalah akidah, dengan pendekatan linguistik-filosofis-humanistik, Syaḥrūr sampai pada kesimpulan bahwa yang disebut mukmin adalah muslim pengikut Nabi Muhammad. Sedangkan orang Yahudi adalah Muslim-Yahudi, dan orang Nasrani adalah Muslim-Nasrani.<sup>25</sup>

Sementara dalam wilayah fiqh, Syaḥrūr juga sampai pada tesis baru yang dekonstruktif, misalnya dalam masalah hukum waris (*farā'id*), ia tidak lagi terpaku pada pembagian-pembagian konvensional yang telah dikenal dan diamalkan oleh umat Islam selama 14 abad. Ia justru membuat penghitungan sendiri dengan menggunakan istilah-istilah yang juga ia ciptakan sendiri.

Lepas dari kontroversial wacana yang ia gulirkan, Syaḥrūr tetap mendapat apresiasi dari pihak-pihak yang mengkritiknya sebagai orang yang berhasil “menggerakkan akal”. Meski demikian, Ahmad Ratib Armush, misalnya, mengatakan bahwa fiqh yang ditawarkan Syaḥrūr tidak masuk akal. Apalagi dalam pembahasan Fiqh Wanita, ia terkesan “memprovokasi” wanita untuk telanjang, bukan lagi mengajak untuk mengamalkan ajaran

<sup>25</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Iman dan Islam; Aturan-aturan Pokok*. Terj. M. Said Su'di. (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002), 3-33.

Agama yang diturunkan Allah berupa penutupan aurat.<sup>26</sup>

Pendekatan historis-ilmiah yang digunakan Syaḥrūr menafikan sinominitas kata. Menurutnya, bahasa Arab memiliki karaktersistik struktur di mana tiap kata memiliki arti dan pemahaman yang berbeda dengan kata lain. Pendapat yang diadopsinya dari Abu Ali al-Farisi dan Ibn Faris dalam kitab *al-Maqāyis*, sebenarnya bukan pendapat yang baru, di mana para ulama abad IV Hijriah telah memperdebatkannya.

Dalam bukunya, Syaḥrūr memulai tesisnya dengan mengutarakan distingsi terminologi antara *al-kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-zikr* dan *al-furqān*. Berikut adalah terminologi masing-masing kata tersebut:

### *al-Kitāb*

Kata *al-kitāb* berasal dari kata “*ka-ta-ba*”, yang dalam bahasa Arab memiliki arti mengumpulkan bagian-bagian sesuatu sehingga menghasilkan sebuah makna yang *mufīd* (maksudnya dapat dipahami), atau mengeluarkan tema yang sempurna. Susunan fonem “*ka-ta-ba*” kebalikan dari “*ka-ba-ta*”, yang memungkinkan pula dibalik menjadi “*ba-ka-ta*”. Dalam al-Qur'an Surat al-Nisā' ayat 119 ada ungkapan yang menggunakan kata yang merupakan konjugasi dari kata “*ba-ta-ka*”, “*falayubbattikunna āzān al-an'ām...*” (dan aku akan suruh mereka memotong-motong telinga hewan ternak). Dari sisi semantik, kata *al-kitāb* merupakan kebalikan dari “*al-batk*” dan “*al-bakt*”.

Ungkapan “*maktab handasī*” (meja arsitek) artinya tempat mengumpulkan bagian-bagian proyek arsitektur, berupa skema, bagan, dan sketsa, yang kesemuanya terkait dengan kearsitekturan/ketehnikan. Saat seseorang mengumpulkan ucapan-ucapan nabi Muhammad seputar masalah

<sup>26</sup> Ahmad Imran, *al-Qirā'ah al-Mu'āşirah li al-Qur'ān fi al-Mizān*, cet. I, (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1995), 11. Dalam buku *Naḥw Usūl Jadidah li al-Fiqh al-Islāmī*, Syaḥrūr membahas lagi wacana aurat perempuan dan memberikan pembenaran-pembenaran atas diskursus yang ia paparkan dalam buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.

saalat, kita menyebutnya dengan *kitāb* dan menamainya dengan *kitāb al-ṣalāh*. Juga ketika ucapan Rasulullah yang berkaitan dengan puasa dikumpulkan, kita menamainya *kitāb al-ṣaum* (puasa). Ketika kita menyebut *al-ṣalāh kitāb*, artinya bahwa salat adalah bagian-bagian peribadatan yang harus dilaksanakan. Allah Ta'ala berfirman dalam Surat al-Nisā' ayat 103, “*inna al-ṣalāta kānat ‘ala al-mu’minīna kitāban mauqūṭā*” (sesungguhnya shalat adalah ‘kitab’ kewajiban yang telah ditentukan waktunya).

Apa yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad berupa tema-tema yang berbeda-beda, tiap tema disebut *kitāb*. Firman Allah dalam Surat al-Bayyinah ayat 2-3, “*Rasūlun min Allah yatlu ṣuḥufan muṭahharah, fihā kutubun qayyimah*” (seorang rasul dari Allah yang membaca lembaran-lembaran yang suci, yang di dalamnya terdapat ‘kitab-kitab’ yang lurus).

Perbuatan manusia juga merupakan *kitāb*, yaitu *al-kitāb al-māsyī* (kitab jalan), *kitāb al-naum* (kitab tidur) *kitāb al-zawāj* (kitab pernikahan), dan seterusnya. Demikian juga seluruh fenomena alam disebut kitab, seperti: *kitāb khalq al-kaun* (kitab penciptaan alam), *kitāb al-zirā’ah* (kitab pertanian), dan seterusnya. Allah berfirman dalam Surat al-Naba' ayat 9, “*wa kulla syai`in aḥṣaināhu kitāban*”, (dan segala sesuatu telah Kami catat dalam sebuah kitab).

Ketika kata *kitāb* diberi artikel definitif “al” (alif dan lam), maka ia menjadi definitif, *al-kitāb*. Seperti firman-Nya dalam Surat al-Baqarah (2) ayat 2, “*Zālika al-kitāb...*” (kitab ini...), dan Allah tidak menggunakan redaksi “*Zālika kitāb ...*”. Maksudnya, semua tema-tema yang diwahyukan kepada Muhammad adalah kumpulan *kitāb* yang dinamakan *al-Kitāb*. Surat al-Fātiḥah, dinamakan *Fātiḥah al-Kitāb*, karena ia berada di awal kumpulan tema yang diwahyukan kepada Muhammad.

*Al-Kitāb* memuat semua tema yang diwahyukan kepada Muhammad dalam bentuk teks dan kandungan mulai Surat al-Fātiḥah hingga Surat

*al-Nās*. Ketika Muhammad adalah nabi sekaligus rasul, maka *al-Kitāb* yang diwahyukan kepadanya memuat *risālah* sekaligus *nubuwwah*-nya.

*Risālah* adalah kumpulan pengajaran yang wajib dilaksanakan manusia (ibadah, mu’amalah, akhlak, dan halal-haram). Kesemuanya terkait dengan *taklīf* (pemberian beban kewajiban terhadap makhluk). Sementara *nubuwwah* berasal dari kata *naba`* yang bermakna semua tema tentang alam semesta dan fakta sejarah (baik yang benar maupun yang salah).

Dari sini Syaḥrūr memahami bahwa *al-kitāb* memuat dua kitab inti; Pertama, *Kitāb al-Nubuwwah* yang berisi eksistensi obyektif materi, yang membedakan antara benar dan salah, yakni *haqīqah* (realitas sebenarnya) dan *wahm* (dugaan). Kedua, *Kitāb al-Risālah* yang memuat kaedah-kaedah perilaku manusia yang memisahkan antara yang halal dan yang haram. Hal ini ditegaskan Allah dalam Surat Alu ‘Imrān (3) ayat 7, “*Huwa al-laẓī anzala ‘alaika al-kitāb minhu āyāt muḥkamāt hunna umm al-kitāb wa ukharu mutasyābihāt...*” (Dia lah yang menurunkan *al-Kitāb* kepadamu. Di antaranya ada ayat-ayat *muḥkamāt*, itulah *umm al-kitāb*, dan yang lain *mutasyābihāt*...).

Berdasarkan ayat 7 Surat Alu ‘Imrān dinyatakan bahwa *al-kitāb* memuat tiga kitab: *kitāb muḥkamāt*, *kitāb mutasyābihāt*, dan *kitāb la muḥkamāt wa lā mutasyābihāt* (tidak *muḥkam* dan tidak *mutasyābih*). Kitab terakhir dipahami dari redaksi ayat “*wa ukhar mutasyābihāt*”, yang tidak dinyatakan dengan “*wa al-ākhar mutasyābihāt*”. Artinya, ayat-ayat yang tidak *muḥkamāt* ada yang berupa *mutasyābihāt*, dan ada juga yang berupa bagian ketiga dari *al-kitāb*, yaitu *la muḥkamāt wa lā mutasyābihāt* (tidak *muḥkam* dan tidak *mutasyābihāt*). Jenis ketiga ini diterangkan Allah dalam Surat Yūnus ayat 37, “*wa mā kāna hāza al-Qur`ān an yuftarā min duni Allāh wa lakin taṣdīq al-laẓī baina yadaihi wa tafsīla al-kitāb la raiba fihī min rabb al-‘ālamīn...*” (Dan tidak mungkin al-Qur`an ini dibuat-buat oleh selain Allah, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan *tafsīla al-kitāb* yang tidak ada keraguan bahwa

ia diturunkan dari rabb alam semesta. Ayat ini menunjukkan kepada kita adanya tiga jenis ayat yang berbeda; *al-Qur`ān*, *al-lazī baina yadaihi*, dan *tafşīl al-kitāb*. Perlu diingat bahwa *Tafşīl al-Kitāb* juga merupakan wahyu dari Allah, "...*wa tafşīla al-kitāb la raiba fihi min rabb al`ālamīn*" (*Tafşīl al-Kitāb* yang tidak ada keraguan di dalamnya dari rabb alam semesta).

Sehingga dapat disimpulkan bahwa *al-Kitāb al-Mutāsyābih* adalah ayat *al-Kitāb* selain ayat *Muĥkam* (risalah) dan selain ayat *tafşīl al-kitāb*. Kitab ini merupakan kumpulan hakikat yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad yang sebagian besar bersifat *ghaibiyah* (non-fisik) yang belum dinalar manusia saat turunnya *al-Kitāb*, dan yang membentuk kenabian Muhammad, serta yang membedakan antara yang hak dan batil.

Kemudian *al-Kitāb al-Mutāsyābih* tersusun dari dua kitab inti, yaitu *al-Sab` al-Matsānī* dan *al-Qur`ān al-Azīm*. Sebagaimana ditegaskan dalam Surat al-Hijr ayat 87, "*wa laqad ātaināka sab`an min al-matsāni wa al-qur`an al-azim*" (dan sungguh telah Kami berikan kepadamu *sab` matsāni* dan *al-Qur`ān* yang agung). Ciri dari ayat-ayat ini adalah isinya yang berupa khabar tanpa adanya perintah dan larangan.

Adapun istilah "*al-lazī baina yadaihi*", maka maksudnya adalah risalah, dengan pembenaran bahwa ayat-ayat *mutāsyābihāt* adalah ayat *al-kitāb* selain ayat *umm al-kitāb* (risalah) dan *tafşīl al-kitāb*. Ketika kita membaca awal surat al-Hijr, "*Alif lām Rā. Tilka āyat al-kitāb wa qur`ān mubin*" (*Alif lam ra*. ini adalah ayat *al-Kitāb* dan *Qur`an* yang menjelaskan). Demikian juga pada Surat al-Ra'd ayat 1, al-Baqarah ayat 185, kita temukan adanya kata *al-Qur`an* yang di-*aṭaf*-kan dengan kata *al-kitāb*. Sementara dalam bahasa Arab, berlaku pembedaan bagi kata-kata yang di-*aṭaf*-kan dengan kata yang menjadi *aṭaf*.

Kesimpulannya, Syaĥrūr membagi *al-kitāb* dalam tiga bagian: pertama, *āyat muĥkamāt*, yang disebut juga *umm al-kitāb*. Ayat-ayat merupakan

ladang ijtihad dan berubah-ubah sesuai kondisi sosial, selain ayat yang berhubungan dengan *'ibādah*, *mu`āmalah* dan *ḥudūd*. Kedua, ayat *mutāsyābihāt*, yang disebut juga *al-Qur`an* dan *al-Sab` al-Matsāni*. Ayat-ayat ini menerima penakwilan dan menerima pemahaman relatif. Ayat-ayat ini adalah ayat *'ibādah*. Ketiga, ayat yang bukan *muĥkam* dan bukan *mutāsyābih*, yang disebut juga ayat *tafşīl al-kitāb*. Ayat *mutāsyābihāt* dan *tafşīl al-kitāb* adalah ayat yang dijadikan tantangan kepada manusia untuk membuat yang semisal dengannya, yang pasti manusia lemah untuk membuat yang semisalnya.

### *al-Qur`ān*

Dengan berdasarkan penafsiran terhadap ayat 15 Surat Yūnus, Syaĥrūr memahami *al-Qur`an* sebagai ayat-ayat bukti (*al-bayyināt*) dan hal itu identik dengan sesuatu yang inderawi. Ayat-bukti ini bukti kemudian disebut sebagai *al-ḥaqīqah* (kebenaran), sesuai dengan teks ayat 7 Surat al-Aĥqāf. Sebelum Nabi Muhammad, Musa dan Isa juga menerima ayat-ayat bukti (QS. al-Baqarah ayat 53 dan 87, Alu 'Imrān ayat 49, Yūnus ayat 15, dan al-Isrā` ayat 101).

Syaĥrūr memahami ayat-ayat bukti ini sebagai "rahasia ilmiah". Bahwa di balik peristiwa besar yang selama ini sering dipahami sebagai mukjizat para nabi, ada penjelasan ilmiahnya. Terbelahnya laut dengan pukulan tongkat Nabi Musa, misalnya, dengan pendekatan ilmu pengetahuan dapat ditemui penjelasannya tanpa harus dianggap sebagai sebuah peristiwa yang mengagumkan. Demikian juga *al-Qur`an* yang berfungsi sebagai ayat bukti kenabian Muhammad, sebenarnya memiliki kandungan logis, yang dengan keterbatasan ilmu pengetahuan orang Arab pada zaman kenabian dianggap sebagai sihir. Untuk menguatkan tesisnya, Syaĥrūr mengutip sebuah Hadis yang artinya bahwa *al-Qur`an* diturunkan



dalam 7 “huruf” dan tiap hurufnya memiliki sisi lahir dan batin sekaligus.

Kandungan batin ini tidak terdapat dalam ayat-ayat hukum, yang ia sebut sebagai *umm al-kitāb*. Dan dengan mengutip fakta sejarah, belum ditemukan riwayat yang menerangkan bahwa orang-orang Arab menyebut ayat tentang hukum waris, salat, wudlu, puasa, dan ayat yang menerangkan wanita *muharramāt* (wanita yang haram dinikah) sebagai sebagai sihir, padahal ayat-ayat tersebut juga memiliki susunan redaksi yang indah. Demikian pembedaan Syaḥrūr terhadap terminologi al-Qur`an dan *umm al-kitāb*.

Dalam ayat 1 surat al-Nur, Allah berfirman “*Ṣūratun anzalnāhā wafaraḍnāhā wa anzalnā fihā āyat bayyināt la'allakum tazakkarūn*” (ini surat yang Kami turunkan dan Kami turunkan di dalamnya āyat bayyināt agar kalian mengingatkannya). Ayat ini mengindikasikan sebagian ayat-ayat surat al-Nūr merupakan āyat bayyināt, dan sebagian ayat yang lain merupakan ayat *muhkamāt* (*umm al-kitāb*) dan atau *tafṣīl al-kitāb*.

Syaḥrūr menyimpulkan bahwa al-Qur`an adalah ayat bayyināt dan sekaligus *nubuwwah* (kenabian) Muhammad karena semua ayatnya merupakan kabar tentang *haqā`iq* (fenomena-fenomena). Shahrur menutup keterangannya dengan mengutip ayat 2 Surat al-Baqarah, “...*hudan li al-muttaqīn*”, bahwa al-Kitāb menjadi petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa. Sementara dalam Surat yang sama ayat 185, disebutkan bahwa al-Qur`an merupakan “*hudan li al-nās*” (petunjuk bagi seluruh manusia). Artinya, fenomena alamiah yang terkandung dalam al-Qur`an bukan monopoli orang-orang yang bertaqwa, melainkan bagi seluruh manusia.

### *al-Zikr*

Ketika hendak memahami term *al-zikr*, Syaḥrūr menganalisa firman Allah dalam Surat al-Hijr ayat 6 dan 9 dan Surat Ṣād ayat 1. Ketiga ayat tersebut

menyebutkan kata *al-zikr* dengan imbuhan atribut “al” (*alif* dan *lam*) yang menyatakan makna definitif. Pada ayat pertama Surat Ṣād, ia mendapat atribut “zī” yang menunjukkan sifat sesuatu, bukan menunjukkan atas dirinya sendiri. Dalam Surat al-Fajr ayat 10, Allah berfirman, “*wa fir'aun dzi al-autād*” (Fir'aun yang memiliki patok-patok). Nyata bahwa Fir'aun bukan patok, sebagaimana patok bukan Fir'aun. Dari sini kita pahami dari Surat al-Hijr ayat 6 dan 9, serta Ṣād ayat 1, bahwa *al-zikr* adalah sifat dari al-Qur`an, dan ia tidak identik dengan al-Qur`an

Al-Qur`an adalah kumpulan hukum obyektif yang mengatur segala eksistensi, fenomena perubahan alam, dan peristiwa sejarah manusia. Pada dasarnya al-Qur`an bersifat non-verbal (tidak bisa dibahasakan), namun kemudian ia dibahasakan dalam bahasa Arab, sebagaimana ditegaskan dalam Surat al-Zukhrūf ayat 3, “*innā ja'alnāhu qur`ānan 'arabiyyan*” (Sesungguhnya Kami jadikan ia al-Qur`an yang berbahasa Arab). Verbalisasi al-Qur`an memungkinkan ia dibaca dan disebut-sebut oleh manusia, yang dalam bahasa Arab ditembungkan dengan kata “*zikr*”. Secara kebahasaan, *zikr* memang identik dengan bacaan dan sesuatu yang diucapkan. Karenanya kita memahami firman Allah dalam Surat al-Insyirāḥ ayat 4, “*wa rafa'nā laka zikrak*” yang diartikan dengan “Dan Kami tinggikan bagimu sesebutanmu”.

Dari sini dapat dipahami bahwa *al-zikr* adalah perubahan al-Qur`an menjadi ucapan dalam bahasa manusia, Bahasa Arab tepatnya. Perhatikan firman Allah dalam Surat al-Anbiyā` ayat 2, “*mā ya'tihim min zikrin min rabbihim muḥdatsin illastama'ūhu wa hum yal'abūn*” (setiap diturunkan kepada mereka ayat-ayat yang baharu dari tuhan, mereka mendengarkannya sambil bermain-main). Pada ayat ini *al-zikr* disifati “baharu” (*muḥdats*), bukan al-Qur`an yang disifati baharu, dan perlu diingat bahwa *al-zikr* bukan al-Qur`an, tetapi merupakan salah satu sifatnya. Sampai di sini,

kita telah menyelesaikan perdebatan sengit antara golongan Mu'tazilah dan Ahl al-Sunnah tentang *khalq al-Qur'an* (makhluk atau tidaknya al-Qur'an).

### *al-Furqān*

Kata *al-Furqān* terdapat dalam enam tempat di al-Qur'an (Surat al-Baqarah ayat 53 dan 185, Alu 'Imrān ayat 4, al-Anbiyā' ayat 48, al-Furqān ayat 1, dan al-Anfāl ayat 41). Kesemuanya dinyatakan dalam bentuk definitif dengan atribut "al". Hanya satu tempat ia dinyatakan dalam bentuk indefinitif dengan tanwin, yakni di ayat 29 Surat al-Anfāl. Dalam memahami term *al-Furqān*, Syaḥrūr sampai pada tesis bahwa *al-Furqān* adalah sepuluh wasiat yang diberikan Allah kepada Musa dan Isa, yang kemudian diberikan kepada Rasulullah Muhammad. Kita mengenalnya sebagai 10 perintah (*ten commandements*).

### Terminologi *Umm al-Kitāb* Menurut Syaḥrūr

*Umm al-kitāb* adalah risalah Muhammad sekaligus merupakan Kitabullah, dan al-Qur'an diturunkan sebagai pembenar baginya. Demikian tesis Syaḥrūr. Risalah Nabi Muhammad—masih menurutnya—terdiri dari beberapa cabang, yaitu: *al-ḥudūd* yang di dalamnya terdapat masalah-masalah ibadah (ritual), *al-furqān* yang bersifat umum dan yang bersifat khusus (wasiat-wasiat), hukum-hukum *marḥaliyyah* (*temporal*), hukum-hukum *zarfiyyah* (partikular/lokal), pengajaran-pengajaran umum yang tidak termasuk hukum-hukum syariat yang menggunakan redaksi "Ya ayyuha al-nabiyyu" (sebab *umm al-kitāb* terkait dengan risalah, sehingga panggilan yang tepat adalah "ya ayyuha al-rasūl), pengajaran khusus terhadap nabi (untuk istri-istri beliau), hal-hal yang dilarang, seperti khamr, judi, penyembahan berhala, dan mengundi nasib. Masalah-masalah ini tunduk terhadap ijtihad, selain *ḥudūd* dan ibadah. Orang yang pertama kali melakukan ijtihad adalah Rasulullah yang

disesuaikan dengan konteks waktu dan ruang tanah Arab pada abad ke-7 M.

Dengan adanya risalah, nabi Muhammad menjadi rasul dan berhak mendapatkan ketaatan, yaitu ketaatan tersambung (*ṭā'at muttaṣilah*) seperti yang terdapat dalam Surat Alu 'Imrān ayat 32, dan ketaatan terpisah (*tha'at munfashilah*) seperti yang disebutkan dalam Surat al-Mā'idah ayat 92. Pada dua ayat ini digunakan redaksi *aṭi' al-rasūl* bukan *aṭi' al-nabiy*. Hal ini karena *risalah* adalah hukum-hukum, dan *nubuwwah* adalah ilmu-ilmu. Dalam sebuah Hadis disebutkan Rasulullah bersabda, "Aku telah diberikan al-kitab dan yang sepadannya bersama al-kitab itu"

Nabi Muhammad telah mengaplikasikan *umm al-kitāb* di tanah Arab pada abad ke-7 M. Dan ini merupakan penerapan pertama dari *umm al-kitāb* sesuai dengan konteks ruang dan waktu yang ada pada saat itu. Di sini Syaḥrūr menafikan sunnah Rasulullah sebagai satu-satunya implementasi dari ajaran yang terkandung dalam al-Kitab, namun demikian ia tetap menghargai sunnah sebagai sebuah ijtihad yang sangat komprehensif.

Rasulullah—masih menurut Syaḥrūr—mencontohkan penerapan *al-kitāb* dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan konteks ruang dan waktu yang ada pada masa beliau. Dan implementasi itu tidak tepat jika diterapkan pada masa sekarang yang konteks ruang dan waktunya sudah sangat berbeda. Dari sini dapat disimpulkan bahwa penerapan *umm al-kitāb*, yang nota bene merupakan hukum-hukum syariat (hukum positif) dapat berubah-ubah dengan menyesuaikan kondisi sosial masyarakat yang ada.

Shahrur juga menyatakan bahwa *umm al-kitāb* tidak memiliki sifat *azalī*. Sebagaimana pada masa *tanzīl* (diturunkannya al-Qur'an) ia tunduk terhadap hukum *naskh* (penghapusan dan penghilangan hukum), maka sampai seterusnya ia akan tunduk terhadap hukum *naskh*.<sup>27</sup> Pertanyaan yang timbul kemudian adalah: Apa yang berhak

<sup>27</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 445.

menasakh ayat al-Qur`an yang menurut Syaḥrūr masuk dalam kategori *umm al-kitāb*? Siapa yang berhak melakukan naskh tersebut? Banyaknya pihak yang berkepentingan terhadap al-Qur`an, menjadikan hukum status ayat *umm al-kitāb* tidak pasti, dan kandungan hukumnya juga tidak memiliki kepastian. Padahal karakteristik hukum yang dikandung *umm al-kitāb* harus memiliki kejelasan dan kepastian.

Shahrur melanjutkan tesisnya bahwa *umm al-kitāb* (risalah) adalah kitab *uluhiyah*, sedangkan al-Qur`an dan *al-sab' al-matsāni* adalah kitab *rubūbiyyah*. Dan dalam al-Qur`an dijelaskan bahwa Allah adalah *Ilāh* manusia dan *Rabb* alam semesta. Dari sisi kebahasaan, *Rabb* memiliki kesan kepemilikan (*mulk*) dan kepemimpinan (*siyādah*). *Rubūbiyyah* adalah realitas obyektif di luar kesadaran manusia. Ia adalah relasi antara Allah dengan semua makhluk-Nya berupa penguasaan, kepemilikan dan kepemimpinan. Ia adalah relasi yang permanen dan tidak akan berubah. Ketika kita mempelajari hukum-hukum fisika, kimia, dan gravitasi, sesungguhnya kita sedang mempelajari hukum-hukum *rubūbiyyah*, yang merupakan hukum pasti dan bekerja di luar kesadaran manusia. Allah adalah *Rabb* bagi seluruh manusia, baik yang beriman atau yang kafir, sebagaimana Ia adalah *Rabb* bagi pepohonan, langit dan bumi, baik mereka menghendaki atau tidak, mereka menyadari ataupun tidak. Ketika Fir'aun mengaku bahwa dia adalah Tuhan, ia menyatakan ke-*rubūbiyyah*-annya melalui perkataannya "*ana rabbukum al-a'lā*" (QS. al-Nāzi'āt ayat 24). Di sini Fir'aun menyatakan kepemilikan dan penguasaannya terhadap negeri Mesir.

Allah juga menyebut zat-Nya dengan redaksi *rabb* saat menyatakan kehendak-Nya menciptakan khalifah di muka bumi. Mandat yang diterima khalifah ini, yaitu manusia, adalah *rubūbiyyah* berupa penguasaan bumi dan pengelolaannya. Dari sini dapat dipahami bahwa manusia, baik

beriman ataupun kafir, merupakan khalifah Allah yang diberikan mandat *rubūbiyyah*-Nya.

Adapun pengertian '*uluhiyyah*, yakni Allah sebagai *Ilāh*, adalah pengakuan dari manusia bahwa Dia adalah Tuhan. Pengakuan ini diimplementasikan dalam bentuk ketaatan. *Rubūbiyyah* adalah relasi paten antara Allah dengan makhluk-Nya yang diberikan kepada semua manusia sama rata. Sementara *uluhiyyah* adalah pengakuan dari manusia yang berakal bahwa Dia adalah Tuhan. *Rubūbiyyah* Allah mendahului ke-*uluhiyyah*-an-Nya, dalam arti sebelum ada manusia yang berakal, tidak ada *uluhiyyah* Tuhan. Dari sini kita dapati dalam *al-kitāb* redaksi "*Rabb al-'Ālamīn*" dan "*Rabb al-Samāwāt wa al-Ard*", bukan "*Ilāh al-'ālamīn*" atau "*Ilāh al-samāwāt wa al-ard*". Fir'aun sendiri menyatakan dirinya *Ilāh* setelah ia menyatakan dirinya sebagai *rabb* (QS. al-Qaṣaṣ ayat 38).

Kalau kita perhatian, semua perintah dan larangan Allah ada pada *umm al-kitāb* (risalah). Dalam hal ini Allah menuntut kita untuk menyatakan "*lā ilāh illa Allah wa Muhammad Rasūlullah*" (tiada Ilah selain Allah, dan Muhammad adalah utusan Allah). Sementara semua hukum alam objektif terdapat al-Qur`an (*nubuwwah*). Seandainya Allah menghendaki kita menyatakan "*la Rabb illa Allah*", niscaya ia akan menghendaki kita menyatakan "Muhammad nabi Allah". Dari sini kita pahami bahwa Allah menghendaki kita menyatakan "*la ilāh illa Allah*" bukan "*la rabb illa Allah*", karena Dia adalah *Rabb* kita, baik kita mau atau tidak. Dalam Surat *al-Isrā'* ayat 20, Allah berfirman "Kepada masing-masing (golongan), ini dan itu, Kami berikan bantuan dari Rabbmu. Dan kemurahan Rabbmu tidak dapat dihalangi". Dan dalam posisinya sebagai *Rabb*, Allah memberikan rezeki kepada orang mukmin dan kafir, menurunkan hujan, dan menerapkan seluruh hukum alam terhadap mereka secara sama rata.

Di sini dipahami bahwa seluruh risalah nabi-nabi, diturunkan untuk menyatakan *ulūhiyah*-Nya, bukan *rubūbiyyah*-Nya. Dalam Surat Alu 'Imrān ayat 18, Allah berfirman, "Allah menyatakan bahwa tiada Ilah selain Dia, (demikian pula) para malaikat dan orang-orang yang berilmu...". Dalam bukunya, Syaḥrūr banyak menyebutkan ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa redaksi *Ilāh* hanya diperuntukkan bagi orang yang berakal (QS. Al-Baqarah ayat 133 dan 163, al-Maidah ayat 73, al-An'ām ayat 19 dan 102, Yūnus ayat 90, Hūd ayat 50, Ṭāhā ayat 14, al-Naḥl ayat 51, al-Anbiyā' ayat 29, al-Mu'minun ayat 32, al-Naml ayat 60 dan 61, al-Qaṣaṣ ayat 88, al-Isrā' ayat 39, al-Kahf ayat 14, al-Furqān ayat 68, al-Syu'arā' ayat 29 dan 213, al-A'rāf ayat 138). Dengan distingsi *Ilāh* sebagai Dzāt yang disembah, tujuan doa dan segala permohonan, yang diakui oleh orang yang berakal, sementara *Rabb* sebagai Pencipta seluruh alam. Dapat juga dinyatakan bahwa Allah adalah *Rabb*-nya Muhammad dan Abu Lahab. Allah adalah *Ilāh*-nya Muhammad, namun bukan *Ilāh* bagi Abu Lahab karena Abu Lahab tidak mengakui-Nya sebagai *Ilāh*, ia justru menjadikan selain Allah.

### "Qirā'ah Mu'āsirah" Terhadap Pandangan Syaḥrūr

Orang yang membaca buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āsirah*, pasti akan mengagumi kepaiawaian Syaḥrūr dalam menyampaikan argumentasinya. Teori-teori yang digunakan dalam rangka mendukung tesisnya disampaikan secara sistematis dan mengacu kepada para pendapat-pendapat ulama linguistik besar, terutama Abū 'Alī al-Fārisī. Kami telah melakukan pembacaan kontemporer terhadap term *al-zikr* yang dijamin Allah penjagaannya (QS. al-Hijr (15): 9 dan Q.S. al-Naḥl (16): 44) dengan berdasarkan pada analisa menyeluruh terhadap karakteristik (*khaṣa'is*) bahasa Arab, dengan berpegang pada metode linguistik (*manhaj lughawī*) Abū 'Alī al-Fārisī yang diidentikkan (*mutamātsil*) dengan Imam Ibn

Jinnī dan Imam Abdul Qāhir al-Jurjānī, dengan bersandar pada syair jahiliyyah.

Juga hasil akhir kajian yang telah saya lakukan terhadap ilmu-ilmu linguistik kontemporer yang pada intinya bahwa semua bahasa manusia tidak mengandung sinominitas (*tarāduf*). Bahkan yang sebaliknya, yakni ketiadaan taraduf, merupakan hal yang benar, yaitu bahwa sebuah kata sejalan dengan perkembangan sejarah adakalanya ia musnah (tidak lagi dipergunakan) dan ada kalanya juga ia mengandung makna baru sebagai tambahan dari makna awalnya. Dan sungguh telah kami dapati karakteristik ini secara jelas dalam bahasa Arab.<sup>28</sup>

Namun demikian, bukan berarti buku ini tanpa cacat, bahkan teori dasar yang melandasi semua tesisnya rapuh dan tidak akurat, yaitu pendapatnya tentang ketiadaan sinonim dalam bahasa Arab (juga dalam *al-kitāb*), yang pada akhirnya menimbulkan distingsi antara term *al-kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān*, dan *al-zikr*. Demikian juga dalam pembedaan Allah dalam posisi-Nya sebagai *Ilāh* yang menurunkan *nubuwwah*, dan posisi-Nya sebagai *Rabb* yang menurunkan *risālah*.

Ulama linguistik Arab pada abad IV ramai berselisih pendapat tentang eksistensi taraduf (sinonim) dalam bahasa Arab; Sebagian menolak sama sekali adanya *tarāduf*, ada juga yang menyatakan adanya taraduf, dan ada orang yang berlebihan dalam memahami adanya *tarāduf* sehingga ada di antara mereka berpendapat bahwa satu makna (substansi) bisa jadi memiliki ratusan kata sinonim untuk mengungkapkannya.<sup>29</sup>

Nampaknya penolakan taraduf baru muncul pada akhir abad III, tepatnya ketika Tsa'lab yang menyatakan pengingkarnya terhadap taraduf. Pendapat ini diikuti oleh muridnya yang bernama Ibn Faris. Karena sebelum paruh terakhir abad III H, tidak ditemui catatan ulama linguistik yang menolak taraduf.

<sup>28</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 44.

<sup>29</sup> Ibrāhīm Anis, *fi al-Lahjah al-'Arabiyyah*, cet. III, (Kairo, 1873), 173.



Berikut adalah ungkapan Ibn Fāris sebagaimana yang dikutip oleh al-Suyūṭī dalam *al-Muzhir*: Sesuatu diberi banyak nama yang berbeda-beda, seperti *saif*, *muhannad*, dan *husam* (ketiganya diartikan sebagai pedang), sebenarnya yang nama adalah *saif* dan selainnya merupakan sifat. Mazhab kami menyatakan bahwa sesungguhnya tiap sifat-sifat itu memiliki makna yang berbeda dari sifat yang lain. Hal ini berbeda dengan pendapat segolongan orang yang mengira bahwa nama-nama itu walaupun berbeda, namun tetap merujuk satu makna, seperti *saif*, *adhb*, dan *husam* (yang ketiganya bermakna pedang).

Ada juga orang-orang yang berpendapat bahwa nama-nama tersebut bukan (menunjukkan pada) satu nama, dan juga bukan sifat yang bukan makna yang lain. Mereka berkata bahwasanya *fi'il* (kata kerja) juga demikian, misalnya kata *maḍā*, *zahaba*, dan *inṭalaqa* (semuanya diartikan pergi); juga kata *qa'ada* dan *jalasa* (keduanya diartikan duduk); serta kata *raqada*, *nāma*, dan *haja'a* (semuanya diartikan tidur). Mereka berpendapat bahwa dalam kata *qa'ada* ada makna yang tidak terdapat pada kata *jalasa*. Demikian seterusnya. Pendapat inilah yang kami pegang, yang juga merupakan pendapat guru kami, Abū al-'Abbās Ahmad bin Yaḥyā Tsā'lab.

Pendapat pertama berargumentasi bahwa jika tiap kata memiliki makna yang berbeda dengan kata-kata yang lain (yang dianggap sinonim) pastilah kita tidak dapat mengungkapkan makna sebuah kata dengan menggunakan kata lain. Padahal kita memaknakan ungkapan "*lā raiba fih*" (QS. al-Baqarah 2:2) dengan *lā syakk fih*. Seandainya kata *raib* tidak sama dengan kata *syakk*, maka pemaknaan "*lā raiba fih*" dengan *lā syakk fih*. merupakan sebuah kekeliruan. Dari sini kita pahami, bahwa pengungkapan sebuah makna dari sebuah kata dengan menggunakan kata lain, merupakan bukti kesatuan makna (sinonimitas).

Sementara kami berpendapat bahwa dalam kata *qa'ada* ada makna yang tidak terdapat pada kata *jalasa*. Kita mengatakan "*qāma tsumma qa'ada*"

(dia berdiri lalu ia duduk)...dan "*kāna muḍṭaji'an fa jalasa*" (dia berbaring kemudian duduk). Dari sini kita memahami bahwa kata "*qu'ūd*" (bentuk dasar dari kata "*qa'ada*") dipasangkan pada "*qiyām*" (bentuk dasar dari kata "*qāma*"), dan kata "*julūs*" (kata dasar dari kata "*jalasa*") menyatakan (perubahan) kondisi yang lebih rendah, adapun pendapat mereka yang menyatakan bahwa jika dua makna (yang dianggap sinonim) berbeda, maka sebuah kata tidak dapat digunakan untuk mengungkapkan makna kata yang lain. Pernyataan ini dapat kami jawab bahwa ungkapan itu (bahwa sebuah makna kata diungkapkan dengan kata lain) merupakan bentuk "*musyakalah*" (kemiripan). Dan kita tidak berpendapat seperti mereka, bahwa dua kata tersebut berbeda. Kami berpendapat bahwa setiap kata memiliki makna yang tidak terdapat dalam kata yang lain.<sup>30</sup>

Penolakan terhadap *tarāduf* ini, terbakukan dalam ungkapan "*mā yuzann annahū min al-mutarādifāt fahuwa min al-mutabāyināt*" (apa yang dianggap sebagai sinonim sebenarnya bukan sinonim). Mengomentari pendapat ulama tentang ketiadaan eksistensi *tarāduf*, al-Tāj al-Subkī menyatakan bahwa memang ada orang yang mengingkari eksistensinya dalam bahasa Arab dan menganggap semua yang disangkakan sebagai taraduf sebenarnya merupakan hal yang memiliki perbedaan sesuai perbedaan yang ada pada sifat-sifatnya. Al-Subkī menganggap penolakan terhadap eksistensi *tarāduf* dengan cara meneliti sifat-sifat yang ada pada tiap kata, merupakan sebuah upaya mengada-ada yang mencengangkan. Sementara al-Fakhr al-Rāzī menyatakan bahwa kemungkinan terjadinya *tarāduf* merupakan hal yang tidak disangsikan lagi. Tidak sedikit ulama yang menulis buku khusus yang mengumpulkan kata-kata yang *mutarādif* (sinonim), seperti Ibnu

<sup>30</sup> Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Muzhir fi 'Ulūm al-Lughah wa Anwā'ihā*, (Beirūt: Mansyūrāt al-Maktabah al-'Aṣriyah, 1987), juz. 1, 402-412.

Khaluwaih yang menulis buku khusus tentang kumpulan nama bagi macan dan ular.<sup>31</sup>

Munir Muhammad Tāhir menganggap orang yang menolak eksistensi taraduf dalam semua bahasa, termasuk bahasa Arab, sebagai orang bodoh dan tendensius (*mughriḍ*).<sup>32</sup> Abu al-'Alā' al-Ma'arrī pernah menghadiri majelis al-Syarif al-Murtaḍā, dan ditanya seseorang, "Siapa anjing ini?" Abu al-'Alā menjawab, "Anjing adalah orang yang tidak mengetahui 70 nama bagi anjing"<sup>33</sup> Abu al-'Alā' merupakan salah satu pakar linguistik yang disebut-sebut menolak eksistensi *tarāduf*. Bahkan Tsā'lab, yang dijadikan rujukan utama oleh Syaḥrūr, pernah menyatakan "*Suwaida' qalbhū, ḥabbah qalbhū, sawad qalbhū, sawadah qalbhū, jaljalan qalbhū, aswad qalbhū, dan sauda' qalbhū, kesemuanya bermakna sama*".<sup>34</sup>

Untuk menengahi perbedaan pendapat ini, 'Izzuddīn menyatakan bahwa ulama yang mengakui adanya *tarāduf* melihat sisi kesamaan *dalālah* (maksud/substansi) zat (yang disimbolkan dengan kata), dan orang yang menolak eksistensinya melihat perbedaan sifat yang ada tiap kata.<sup>35</sup>

Dengan asumsi perbedaan antara term *al-kitāb*, *al-qur'ān*, *al-zikr*, dan *al-furqān*, Syaḥrūr membangun diskursus tafsir dan fiqh kontemporer. Fakta adanya perdebatan ulama linguistik tentang eksistensi *tarāduf*, nampaknya tidak membuatnya bergeming. Ia tetap bersikukuh dengan penolakannya terhadap *tarāduf* dan terus mengembangkan teorinya dalam melakukan pembacaan kontemporer terhadap al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat dalam buku-buku yang dikarangnya belakangan.

Terkait hal ini ia mengatakan

Jika kita memandang sebuah buku tentang kedokteran atau teknik yang ditulis dalam bahasa apapun, maka kita tidak akan menemukan fenomena sinominitas di dalamnya. Jika sebuah sel berbeda dari sel lain, maka penulis buku akan memberikan nama lain terhadap sel tersebut, meskipun perbedaannya sangat kecil. Demikian juga ketika sebuah batasan yang belum diketahui dalam matematika berbeda dengan batasan lain, maka penyusun buku itu akan memberikan simbol-simbol yang berbeda (S1, S2, S3,...). Demikian juga dalam rangka ketelitian ilmiah. Mengapa hal ini (tidak adanya sinominitas dalam bidang ilmu pengetahuan demi ketelitian ilmiah) yang notabene berasal dari manusia kita terima dan kita akui dengan ketelitian ilmiah, sementara di sisi lain kita bersikeras mengatakan bahwa simbol-simbol (terminologi-terminologi) dalam *Kitabullah* adalah sama (sinonim). Bagaimana mungkin makhluk Tuhan dalam hal pengungkapan bisa lebih teliti dari pada Tuhannya dalam hal pewahyuan?<sup>36</sup>

Penolakan terhadap *tarāduf*, bisa menimbulkan konsekuensi teologis yang sangat besar. Dalam Q.S. al-Ḥasyr (59): 22-24, misalnya, disebutkan enam belas Asma' Allah al-Ḥusnā (Nama-nama Allah yang maha baik), yaitu: *Allah, 'Ālim al-Ghaib wa al-Syāḥādah, al-Raḥmān, al-Raḥīm, al-Malik, al-Quddūs, al-Salām, al-Mu'min, al-Muhaiman, al-'Azīz, al-Jabbār, al-Mutakabbir, al-Khāliq, al-Bārī, al-Muṣawwir, al-Ḥakīm*. Dengan penafian terhadap *tarāduf* akan timbul pemahaman berbilangnya tuhan, bahwa Tuhan tidak lagi Maha Esa, melainkan berjumlah sebanyak nama yang ada. Hal ini tentu merupakan kekeliruan teologis yang sangat fatal.

Teori dasar yang digunakan Syaḥrūr dalam membedakan term *al-kitāb*, *al-qur'ān*, *al-zikr*, dan *al-furqān*, dibangun di atas landasan teori ketidakadaan *tarāduf* dalam bahasa Arab. Ketika eksistensi *tarāduf* masih diperdebatkan, maka teori-teori yang dibangun di atasnya menjadi *debatable* dan lemah argumentatif.

<sup>31</sup> al-Suyūṭī, *al-Muḥḥir* juz. 1, 402-412.

<sup>32</sup> al-Syawwāf, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āşirah*, 380.

<sup>33</sup> Ahmad 'Imrān, *al-Qirā'ah al-Mu'āşirah li al-Qur'ān fi al-Mizān*, 64.

<sup>34</sup> al-Suyūṭī, *al-Muḥḥir*, juz. 1, 402-412.

<sup>35</sup> al-Suyūṭī, *al-Muḥḥir*, juz. 1, 402-412.

<sup>36</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āşirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: al-Aḥālī. 1994), 37.

## Tartil al-Qur`an

Setelah memaparkan teori fundamental tesisnya yang berupa penafian taraduf, Shahrur mulai mencari justifikasi distingsi term *al-kitāb*, *al-Qur`ān*, *al-zikr*, dan *al-furqān*. Dalam hal ini, Jakfar Dakk al-Bab mencoba memberikan justifikasi itu. Dengan Q.S. al-Muzammil (73): 4: “*wa rattil al-Qur`ān tartīla*” (dan bacalah al-Qur`an dengan perlahan-lahan), Jakfar Dakk al-Bab yang memberikan sambutan pada buku *al-Kitāb wa al-Qur`ān* mengakui bahwa makna yang selama ini digunakan oleh umat Islam adalah “*al-ta`annuq fi tilāwatihi*” (membacanya dengan perlahan). Tetapi, masih menurut Jakfar, Syaḥrūr menawarkan pemaknaan yang baru dengan berdasarkan makna dasar dari kata “*ra-ta-la*” (yang terdiri dari tiga huruf; *Ra`*, *Ta`*, dan *Lam*). Makna tersebut adalah “*nassaqahū wa naẓẓamahū*” (mengklasifikasikan dan menertibkan susunannya).

Pemaknaan ini bukan tanpa landasan. Dengan melihat keselarasan antara ayat (*munāsabah*), Jakfar menyatakan bahwa pemaknaan tartil pada ayat di atas dengan arti “membaca perlahan” merupakan pemaknaan yang sama sekali salah. Karena pada ayat selanjutnya (Q.S. al-Muzammil [73]: 5), “*Inna sa nulqi `alaika qaulan tsaqilan*” (Sesungguhnya Kami akan menurunkan kepadamu perkataan yang berat). Dan “perkataan yang berat” tidak memiliki hubungan dengan “pembacaan perlahan”, karena maksud ayat ini bukanlah berat dalam hal pengucapan, melainkan berat dalam pemahaman makna ilmiah yang dikandung al-Qur`an. Dengan demikian, pemaknaan yang tepat terhadap kata “*tartil*” dalam Q.S. al-Muzammil (73): 5 adalah mengurutkan dan menyusun tema-tema tunggal yang tersebar dalam ayat-ayat al-Qur`an, dan mengklasifikasikannya hingga mudah dipahami.<sup>37</sup>

Dengan berdasarkan pemaknaan baru terhadap perintah tartil yang ada pada Q.S. al-Muzammil (73): 5, Syaḥrūr mulai melakukan klasifikasi dan penyusunan tema-tema yang ada dalam al-Qur`an,

<sup>37</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur`ān*, 25.

dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata “*al-Qur`ān*” dan “*al-Kitāb*”.<sup>38</sup>

Namun kemudian timbul pertanyaan: apakah dengan ini Jakfar menganggap Rasulullah tidak memahami perintah menartikan al-Qur`an, sehingga beliau tidak melakukan tartil sebagaimana yang dilakukan Shahrur? Apakah para shahabat lalai meminta Rasulullah untuk melaksanakan tugasnya secara sempurna, yaitu melakukan penyusunan dan klasifikasi (tema-tema) al-Qur`an? Jika memang demikian, maka kita tentu dalam kesesatan, karena kita mengikuti seorang nabi yang tidak memahami perintah Tuhannya. Hal ini menjadi mencengangkan, ketika timbul persepsi bahwa Allah memberikan beban (*taklīf*) kepada nabi-Nya dengan wahyu yang tidak dimengertinya, atau dapat dipahami tetapi ia tidak melaksanakannya? Pada akhirnya akan timbul keraguan kita terhadap al-Qur`an. Demikian ungkap Ahmad Ratib ‘Armusy.<sup>39</sup> Ketika kata *tartil* tidak lagi dapat dimaknakan sebagai mengklasifikasi dan menyusun tema-tema yang ada dalam al-Qur`an, maka wacana klasifikasi dan penyusunan tema-tema itu menjadi absurd dan tidak lagi memiliki dasar teoritis yang kokoh.

Syaḥrūr menamakan tema-tema yang ada dalam al-Kitab sebagai “*kitāb*” yang dijamakkan sebagai “*kutub*”. Menurutny, “*al-kitāb*” berasal dari kata “*ka-ta-ba*”, yang dalam bahasa Arab memiliki arti mengumpulkan bagian-bagian sesuatu sehingga menghasilkan sebuah makna yang *mufīd* (maksudnya dapat dipahami), atau mengeluarkan tema yang sempurna. Namun sayang sekali, setelah dilakukan penelusuran kamus dan *mu`jam*, terhadap kata “*ka-ta-ba*” yang memiliki pola dasar yang terdiri dari huruf *kaf*, *ta`*, dan *ba`*, tidak ditemukan satupun yang memberikan pemaknaan

<sup>38</sup> Ahmad ‘Imrān, *al-Qirā`ah al-Mu`āṣirah li al-Qur`ān fi al-Mīzān*, 12.

<sup>39</sup> Ahmad ‘Imrān, *al-Qirā`ah al-Mu`āṣirah li al-Qur`ān fi al-Mīzān*, 12.

seperti yang diungkapkan Syaḥrūr. Demikian tulis Ahmad 'Imrān.<sup>40</sup>

Sehingga diskursus pembedaan terma *al-Kitāb* yang memuat kumpulan “kitab-kitab”, serta pembedaan antara *al-qur`ān*, *al-zikr*, dan *al-furqān* sebagai bagian (sebagian tema) dari *al-kitāb*, sebagaimana yang ditawarkan Syaḥrūr dalam bukunya, menjadi lemah argumentatif, dan tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Pada akhirnya timbul sebuah kegamangan; Bahwa pendekatan linguistik yang dilakukan Syaḥrūr ternyata tercabut dari teori akar kebahasaannya.

### Simpulan

Setelah terbukti keruntuhan teori yang dijadikan Syaḥrūr sebagai landasan diskursus-diskursus yang ia tawarkan, maka secara otomatis seluruh diskursus itu menjadi ikut roboh. Karena tidak mungkin sebuah istana yang megah dibangun di atas tumpukan lumpur dan sampah. Namun demikian, perlu juga untuk mengapresiasi upaya Syaḥrūr yang telah berhasil “menggerakkan akal”. Wacana yang digulirkan Syaḥrūr merupakan satu bukti bahwa *al-Qur`an* dan penafsiran *al-Qur`an* merupakan korpus terbuka yang selalu siap untuk dikaji dan dianalisa.

### Daftar Bacaan

- Anis, Ibrahim. *Fī al-Lahjah al-'Arabiyyah*, cet. III. Kairo: 1873.
- Asriaty. “Menyoal Pemikiran Hukum Islam Muhammad Syaḥrūr”. Dalam *Istinbath; Jurnal Hukum Islam*, Vol. 13, No. 2, Desember 2014.
- Aulassyahied, Qaem. “Studi Kritis Konsep Sunnah Menurut Syaḥrūr” dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 13 No. 1, Maret, 2015.
- Esha, Muhammad In'am. “Pemikiran M. Syaḥrūr tentang Relasi Filsafat Bahasa dan Modernitas.

Dalam *Jurnal Lingua*, Vol. 6, No. 3, Desember 2011.

- 'Imran, Ahmad. *Al-Qirā`ah al-Mu'āsirah li al-Qur`ān fi al-Mīzān*, cet. I. Beirut: Dar al-Nafā`is, 1995.
- Khoiri, M. Alim. “Rekonstruksi Konsep Aurat Analisis Pemikiran M. Syaḥrūr”. Dalam *Jurnal Universum*, Vol. 9 No. 2, Juli 2015.
- Nur, Agus Waluyo. “Pornografi dan Pornoaksi dalam Perspektif Hukum Islam: Studi atas Signifikansi Pemikiran Syaḥrūr”, *al-Mawarid*, edisi 15, Tahun 2006.
- Rumadi. “Menafsirkan *al-Qur`an*: Eksperimen Muhammad Syaḥrūr”. *Jurnal al-Burhan*, No. 6, 2005.
- Salih, Abdul Qadir Muhammad. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fi al-'Aṣr al-Hadits*, cet. I. Beirut: Dār al-Ma'rifah. 2003.
- Syaḥrūr, Muhammad. *Dirāsāt Islāmiyah Mu'āsirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*. Damaskus: al-Ahālī. 1994.
- Syaḥrūr, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dziki. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2004.
- Syaḥrūr, Muhammad. *Iman dan Islam; Aturan-aturan Pokok*, Terj. M. Said Su'di. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002.
- Syaḥrūr, Muhammad. *Al-Kitāb wa al-Qur`ān: Qirā`ah Mu'āsirah*, cet. VI. Beirut: Syirkah al-Maṭbū'at li al-Tauzī' wa al-Nasyr. 2000.
- Syakuro, Ade Lanuari Abdan. “*Konsep Ijtihad Menurut Muhammad Syaḥrūr dan Aplikasinya Terhadap Hukum Keluarga Islam*”. Skripsi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- Syawwāf, Munir Muhammad Ṭāhir. *Tahāfut al-Qirā`ah al-Mu'āsirah*. Cyprus: al-Syawwāf li al-Nasyr wa al-Dirāsāt. 1993.

<sup>40</sup> Ahmad 'Imrān, *al-Qirā`ah al-Mu'āsirah li al-Qur`ān fi al-Mīzān*, 46.